

# AL-QANTARA

REVISTA DE ESTUDIOS ÁRABES

TEXTOS DE AL-FĀRĀBĪ EN UNA OBRA ANDALUSÍ  
DEL SIGLO XI: «GĀYAT AL-ḤAKĪM»  
DE ABŪ MASLAMA AL-MA'YRĪT

RAFAEL RAMÓN GUERRERO  
Universidad Complutense

Aunque tradicionalmente se ha pensado que la primera mención explícita que del filósofo oriental Abū Naṣr al-Fārābī se encuentra en la España musulmana es la amplia noticia que Ṣā'id al-Andalusī nos ofrece en su obra *Kitāb ṭabaqāt al-umam*, compuesta hacia el año 460/1068 según las palabras mismas de su autor<sup>1</sup>, sin embargo, tengo para mí que al-Fārābī ya gozaba de una cierta reputación en al-Andalus, apoyándome precisamente en la extensión que el cadí de Toledo le dedica en su libro<sup>2</sup>. En un artículo anterior<sup>3</sup> he puesto de manifiesto algunos hechos y datos que, aunque por sí mismos no prueban nada, me permiten albergar la suposición de que ya era conocido durante la primera mitad del siglo V/XI.

Los escasos textos filosóficos que hoy conocemos, escritos con anterioridad a esa fecha, no mencionan, que yo sepa, el nombre del filósofo, aunque se puede presumir que algunas de sus doctrinas sí estaban suficientemente acreditadas, como he señalado en ese artículo.

Sin embargo, un escrito de un autor andalusí confirma el hecho de que algunas obras farabianas eran ya conocidas a mediados del siglo. Se trata del libro que lleva por título *Gāyat al-ḥakīm*, compuesto a comienzos de la segunda mitad del siglo, es decir, una decena de años anterior a la fecha de composición de la obra de Ṣā'id, y luego traducido al castellano por mandato de Alfonso X el Sabio en 1256

<sup>1</sup> Ed. 'Alwān, H. B., Beirut, 1985, p. 157. Traducción francesa de Blachère, R., París, 1935, p. 122.

<sup>2</sup> Pp. 137-140 de la ed. citada; pp. 107-109 de la traducción de Blachère.

<sup>3</sup> «Para la historia intelectual de al-Andalus. Primera presencia de al-Fārābī», en *Homenaje al profesor Jacinto Bosch Vilá*, Universidad de Granada (en prensa).

con el título con que suele ser conocido, *Picatrix*<sup>4</sup>, obra muy leída en Occidente en su versión latina y que ejerció una gran influencia en autores del Renacimiento italiano, como Piedro d'Abano, Ficino, Agrippa y Campanella, entre otros<sup>5</sup>.

El autor de esta obra, Abū Maslama Muḥammad b. Ibrāhīm b. 'Abd al-Dā'im al-Ma'yriṭī<sup>6</sup>, que vivió en la primera mitad del siglo XI, fue un personaje del que apenas sabemos nada, quizá debido a la pronta confusión que sufrió con el célebre matemático y astrónomo Abū l-Qāsim Maslama b. Aḥmad al-Ma'yriṭī<sup>7</sup> (m. ca. 398/1008), a causa de la semejanza existente entre la *kunya* y la *nisba* de ambos, confusión que aún persiste en algunas obras recientes<sup>8</sup>. Ya Ibn Jaldūn, en su *Muqaddima*, se hace eco de la indistinción habida entre los dos autores, al decir que «vino después Maslama b. Aḥmad al-Ma'yriṭī maestro de los andalusies en materia de matemáticas y operaciones mágicas»<sup>9</sup>.

Entre las diversas obras que se atribuyen a Abū Maslama<sup>10</sup> hay que destacar su *Rutbat al-ḥakīm*<sup>11</sup>, sobre alquimia, llena de expresio-

<sup>4</sup> Cf. Ritter, H., «Picatrix ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie», en *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1921-1922, pp. 95-124. Plessner, M., «Die Stellung des Picatrix innerhalb der spanischen Kultur», en *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de la Ciencia*, Barcelona, 1959, pp. 312-324. Cf. también Pingree, D., «Between the Ghāya and Picatrix. I: The Spanish Version», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 44 (1981), pp. 27-56. A partir de la versión española se hizo la latina: *Picatrix, The Latin version of the «Ghāyat al-Ḥakīm»*, ed. by Daniel Pingree, London, The Warburg Institute, University of London, 1986.

<sup>5</sup> Cf. Garin, E., *La cultura filosófica del Rinascimento italiano*, Firenze, 1961, cap. IX: «La diffusione di un manuale di magia». También, del mismo Garin, E., *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Ed. Crítica, 1981, pp. 197-216. Yates, F. A., *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ed. Ariel, 1983, pp. 68-77.

<sup>6</sup> Cf. Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Band IV, Leiden, J. Brill, 1971, pp. 294-298.

<sup>7</sup> Cf. Šā'id, O. c., pp. 168-169; trad. cit., pp. 129-130. *El*<sup>2</sup>, p. 1105, art. de J. Vernet.

<sup>8</sup> Cf. por ejemplo, Chejne, A., *Historia de la España musulmana*, Madrid, Ed. Cátedra, 1980, p. 306, donde, basándose en la noticia biográfica de Šā'id sobre Abū l-Qāsim Maslama y en Ibn Jaldūn, sostiene que a nuestro personaje «además de ser un importante matemático y astrónomo, se le atribuye el haber resumido una gran cantidad de libros sobre magia, brujería y alquimia».

<sup>9</sup> *Muqaddima*, ed. A. A. Wafī, El Cairo, vol. III, 1960, p. 1114:14-15. Versión española con el título *Introducción a la Historia Universal. al-Muqaddimah*, México, F.C.E., 1977, pp. 924-925. Como ya he señalado alguna vez, esta versión parece estar hecha no directamente del árabe, sino de la traducción francesa del siglo XIX realizada por de Slane.

<sup>10</sup> Véase la lista en Sezgin, O. c., pp. 296-298.

<sup>11</sup> Sobre esta obra, cf. Holmyard, E. J., «Maslama al-Majrīṭī and the Rutbat al-ḥakīm», en *Isis*, 6 (1924), 293-305.

nes enigmáticas y de muy difícil penetración, según el decir de Ibn Jaldūn<sup>12</sup>, y la ya citada *Gāyat al-ḥakīm*<sup>13</sup>, que versa sobre las ciencias de la magia y de los talismanes, que «consisten en conocer cómo disponer de ciertas aptitudes mediante las cuales las almas humanas pueden ejercer influencias sobre el mundo de los elementos, directamente o con ayuda de cosas celestes»<sup>14</sup>. Estas dos artes, magia y ciencia de los talismanes, son para el autor de los dos libros, nos dice Ibn Jaldūn, «producto de la sabiduría (*ḥikma*) y fruto de la ciencia; quien no se ocupe de ellas estará privado del fruto de la ciencia y de la sabiduría en su totalidad»<sup>15</sup>.

Sobre la fecha en que estas dos obras fueron escritas, podemos leer lo siguiente al comienzo de la *Gāya*<sup>16</sup>:

«En cuanto a ti, que buscas y deseas ardientemente penetrar en la ciencia de los filósofos, descubrir sus secretos e investigar las maravillas que han inmortalizado en sus libros, has de saber que el motivo que me impulsó a componer este libro, que he titulado *El fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar*, es lo que se me presentó al redactar el libro que compuse antes, que titulé *El rango del sabio*. Mi composición de este libro se inició en el año 343, al concluir la corrección del libro *El rango del sabio*, y lo completé a finales del año 348»<sup>17</sup>.

Estos años, 343-348 de la hégira, corresponden a los años 954/955-959/960 de la era cristiana, y, desde luego, parecen ser una inexactitud. Por consiguiente, hay que suponer que algún copista del texto sufriera un error y transcribiera estos números en lugar de los que

<sup>12</sup> *Muqaddima*, ed. cit., vol. III, p. 1188:5-6; trad. cit., p. 948.

<sup>13</sup> Edición: Pseudo-Ma'yriṭī, *Das Ziel des Weisen*, arabischer Text herausgegeben H. Ritter, Leipzig, 1933. «*Picatrix*». *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Ma'yriṭī*, translated into German from the Arabic by H. Ritter and M. Plessner, London, The Warburg Institute, 1962. *Picatrix. El fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar*, trad. de M. Villegas, Madrid, Editora Nacional, 1982. Cf. la recensión de E. Pesquero Franco a esta edición castellana en *Anales del Seminario de Metafísica*, U.C.M., 18 (1983), 148.

<sup>14</sup> Definición dada por Ibn Jaldūn, O. c., vol. III, p. 1113:19-20; trad. cit., p. 924.

<sup>15</sup> Ibidem, vol. III, p. 1188:3-5; trad. cit., p. 948. Sobre la magia en Ibn Jaldūn y sobre el *Picatrix*, cf. Matton, S., *La magie arabe traditionnelle*, Paris, Bibliothèque Hermétique, 1977, donde en las pp. 243-317 se reproduce una versión francesa del siglo XVIII, hecha sobre la traducción latina del libro I y del capítulo I del libro II del *Gāyat al-ḥakīm*. En adelante en las notas citaré esta obra por las siglas GH.

<sup>16</sup> Ed. cit., p. I, líneas 9-15; pp. 29-30 de la versión española.

<sup>17</sup> *Talāt wa-arba'īn wa-talātami'a* y *ṭamāniya wa-arba'īn wa-talātami'a*, respectivamente, las dos fechas. En la versión castellana se lee 346, en lugar de 343.

debería haber copiado, es decir, 443-448/1052-1056, que son las fechas más acordes con la reconocida por los diversos estudiosos de la obra<sup>18</sup>. Esta suposición me parece más probable que un «error» querido por el autor para identificarse con el célebre matemático.

Esto mismo es lo que parece ocurrir en la otra obra, a la que alude en el pasaje citado, la *Rutbat al-ḥakīm*, donde se señala que fue compuesta en 339 de la hégira, es decir, hacia el año 950. Sin embargo, en un ms. de la Biblioteca Nacional de París, que contiene la *Rutba*, se lee la fecha 439, esto es, 1047, según la noticia que proporciona el barón de Slane en nota a su versión francesa de la *Muqaddima* de Ibn Jaldūn, recogida por el traductor español. Me parece interesante transcribir aquí parte de esta nota, porque refleja los desconciertos e imprecisiones existentes en torno al autor de la *Gāya*. Dice De Slane:

«Ibn Khaldoun atribuye todavía a Maslema Ibn Ahmed el tratado de alquimia que lleva por título *Retbat el-Hakim*. Sin embargo, yo había creído reconocer de una manera positiva que el autor del *Retba* no era el del *Ghaia*, y en la primera parte de esta traducción, página 217, nota 4, los he señalado como dos personajes distintos. Al redactar la nota que acabo de indicar, yo estaba apoyado en una referencia proporcionada por el texto mismo del *Retba*, manuscrito árabe de la Biblioteca imperial de París, suplemento núm. 1.078. En el prefacio de este tratado, fol. 7v, yo había leído estas palabras: "y yo me había puesto a reunir los materiales de esta obra a principios del año cuatrocientos treinta y nueve de la era de los árabes." Estas cifras están escritas allí con todas sus letras. Ahora bien, como Djemal ed-Din el-Kifti, el autor de *Tabekat el-Hokema*, llama al autor del *Ghaia* Maslema Ibn Mohammed, y sitúa su muerte en el año 398, y por otra parte Haddji Khalifa nos dice que había muerto en 395, me había parecido imposible reconocer al autor del *Ghaia* y al del *Retba* por el mismo individuo. Por ello me había inclinado a admitir la existencia de dos personas con el mismo nombre, originarios ambos de Madrid, nativos de Córdoba, y dedicados a los mismos estudios. Me veía obligado a considerar como verídica una circunstancia tan poco probable, porque, según las fuentes que yo había consultado, uno de estos sabios murió hacia finales del siglo IV de la hégira, y el otro floreció a mediados del siglo siguiente. La declaración tan neta de Ibn Khaldoun me indujo luego a examinar esta cuestión de nuevo; encontré, en la *Bibliotheca ar. hisp.* de Casiri, que el ejemplar del *Retba* conservado en la biblioteca de El Escorial ofrecía la fecha 339. Un

<sup>18</sup> Cf. Ritter, H., introducción a la trad. alemana, *Picatrix*, pp. XXI-XXII. Cf. también Plessner, M., «Hispano-Arabic vs. Eastern Tradition of Aristotle's and al-Fārābī's Writings», en *Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos*, Madrid, Imprenta y Ed. Maestre, 1964, p. 109. Vernet, J., *La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 154 y 222.

segundo manuscrito del *Retba*, perteneciente a la Biblioteca imperial, antiguo fondo árabe, núm. 973, confirma esta lectura: el pasaje ya citado se encuentra en el fol. 4v de este volumen; la fecha está escrita con todas sus letras, pero en lugar de la palabra "cuatrocientos" se lee "trescientos". Esta cifra hace desaparecer todas las dificultades que yo he señalado; es evidente, pues, la buena lectura, y muestra que Ibn Khaldoun no estaba equivocado al declarar que el autor del *Retba* es el mismo que el del *Ghaia*. Efectivamente, Maslema fue un sabio de un gran mérito, si hemos de creer los datos suministrados por Ibn Abi Osaibiya, autor de la *Historia de los médicos*<sup>19</sup>.

A continuación De Slane copia la noticia bibliográfica referente a Abū l-Qāsim Maslama b. Aḥmad al-Maʿyriṭī, transmitida por Ibn Abī Uṣaybiʿa<sup>20</sup>, quien no hace más que reproducir la noticia de Šāʿid, a la que he aludido en la nota 7, y en la que nada se dice de las obras de magia y alquimia que le han sido atribuidas, como el mismo De Slane reconoce al final de su larga nota. ¡Cuán cerca de la verdad histórica estuvo el barón, al reconocer inicialmente la existencia de dos personajes con el mismo nombre, aunque creyera que uno de ellos había compuesto la *Rutba* y el otro la *Gāya*!

\* \* \*

La *Gāyat al-ḥakīm* es una mezcla de doctrinas filosóficas, científicas y mágicas, que remontan a tres tradiciones distintas, la greco-latina,

<sup>19</sup> *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, traduits en Français et commentés par M. De Slane; reproduction photomécanique, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 3 vols., 1934-38; vol. III, pp. 172-173. Esta nota es copiada en su integridad, con muy ligeras variantes, por el traductor español, trad. cit., p. 925. La nota a la que alude De Slane en su traducción, vol. I, p. 217, nota 4, dice así: «Abou 'l-Cacem Maslema Ibn Mohammed el-Andeloci el-Madjrīti (nativo de Madrid en España) era astrónomo, matemático, astrólogo y adivino. Compuso sobre las operaciones de magia y sobre los sortilegios una obra célebre, de la que acabo de hablar en la nota I [se trata de la *Gāya*]. Dejó también un tratado sobre los números, varias obras sobre astronomía, en una de las cuales calcula el lugar medio de cada planeta para el primer día de la hégira. Murió el año 398 (1007-1008 de J.C.), o, según Haddji Khalifa, en 395. Se encontrará una noticia sobre Maslema y la lista de sus obras en *Geschichte der arabischen Aertze* de Wüstenfeld, p. 61. No hay que confundir a este Maslema con el autor del *Retbat el-Hakīm* (*Gradus sapientis*). Éste se llama Abou 'l-Cacem Maslema Ibn Ahmed el-Cortobi el-Madjrīti. En su *Retba*, que trata de la piedra filosofal, dice haber comenzado la composición de su obra en el año 439 (1047 de J.C.) (ms. de la Bibl. imp. suppl. núm. 1078).» Esta nota también es reproducida, ahora sin decir su origen, por el traductor español, p. 236, nota 156.

<sup>20</sup> *Uyūn al-anbā*, II, p. 39. En el texto de De Slane que he copiado he mantenido las grafías originales.

la árabe-musulmana y la oriental premusulmana, como ha señalado en su introducción M. Villegas, al hablar de lo que él llama «lectura testimonial»<sup>21</sup>. El autor de la obra pretende haber consultado doscientas veinticuatro obras como fuente<sup>22</sup>. Sin embargo, las verdaderas fuentes habría que buscarlas en textos sobre hermetismo, en textos de los sabeos de Harrān y de los ismā'īlīs, y en textos de astrología, alquimia y magia, compuestos en el Oriente árabe entre los siglos IX y X, en especial la versión corta del *Sirr al-asrār* atribuido a Aristóteles y las *Rasā'il* de los Ijwān al-Ṣafā', como ha puesto de manifiesto D. Pingree<sup>23</sup>.

Desde luego, fuente probada de la obra es el *corpus* de Yābir b. Ḥayyān, la vasta enciclopedia de obras científicas y filosóficas, compuestas entre los siglos VIII y X, en la que ciencias, filosofía y artes se unifican en torno a la «teoría de la balanza», que apunta a reducir todos los fenómenos a leyes de cantidad y medida y a hacer posible una visión monista del universo<sup>24</sup>.

Importante es también, como ha apuntado A. Abel<sup>25</sup>, la adopción de la teoría de la emanación en todos estos textos, puesto que esta doctrina, al situar el intelecto humano entre los intelectos separados y al subordinar la aparición de las formas y de la naturaleza a la acción de esos intelectos, permite, de alguna manera, creer en las promesas de los alquimistas, es decir, tener en cuenta las predicciones de los astrólogos, sobre todo al aceptarse la influencia de los cuerpos celestes sobre el mundo sublunar y sobre los hombres<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Trad. española citada, pp. 14-15.

<sup>22</sup> Ed. cit., p. 182:11. En la traducción española, p. 215, se hacen constar sólo 124 obras. Sobre el sentido mágico del número 112 ( $2 \times 112 = 224$ ), cf. Kraus, P., *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, Paris, Les Belles Lettres, reimpresión 1986, p. 193, nota 11.

<sup>23</sup> «Some of the sources of the *Ghāyat al-Ḥakīm*», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43 (1980), 1-15. Cf. también, sobre la influencia de los Ijwān al-Ṣafā', Plessner, M., «Summary», en la versión alemana, p. LIX.

<sup>24</sup> Cf. Kraus, P., O. c., preface.

<sup>25</sup> «La place des sciences occultes dans la décadence», en *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Actes du Symposium international organisé par R. Brunschvig et G. E. von Grunebaum, 1956, Paris, G. P. Maissonneuve et Larose, nouveau tirage, 1975, p. 293.

<sup>26</sup> En varias de sus obras, al-Fārābī expone cómo estos cuerpos celestes actúan sobre el mundo inferior, cf. los siguientes artículos de Druart, Th.-A., «Astronomie et astrologie selon Fārābī», en *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 20 (1978), 43-47. «Le second traité de Fārābī sur la validité des affirmations basées sur la position des étoiles», en *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 21 (1979), 47-51. «Al-Fārābī's causation

Dejando al margen el contenido de la obra y la relación que existe entre las ciencias ocultas y la filosofía, lo que explicaría el uso de textos filosóficos en este género de literatura<sup>27</sup>, lo que quiero mostrar aquí es la utilización de otra fuente, plenamente identificable, que, además, prueba la existencia o, al menos, el conocimiento de ella en al-Andalus. Se trata de diversos textos de al-Fārābī, ya apuntados por M. Plessner<sup>28</sup> y por R. Walzer<sup>29</sup>. Aunque el conocimiento de estos textos podría provenir de alguna otra obra anterior que hubiera hecho uso de ellos, o de algún florilegio de textos hoy desconocido, sin embargo, la aparición del nombre de al-Fārābī, la longitud de las citas y la procedencia de las mismas me inclinan a pensar que, al menos las obras a las que pertenecen, ya eran conocidas en al-Andalus.

Al-Fārābī es citado una sola vez por su nombre, a propósito de un escrito suyo, el *Tratado de alquimia*<sup>30</sup>, del que da una cita, calificada por H. Ritter y M. Plessner en su versión alemana de

of the heavenly bodies», en *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. by P. Morewedge, Delmar (N.Y.): Caravan Book, 1981, pp. 35-45.

<sup>27</sup> Cf., por ejemplo, Festugiere, A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste. I. L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, Les Belles Lettres, 1950, pp. 89-219 y Appendice III: «Inventaire de la littérature hermétique arabe» par Louis Massignon, pp. 384-400. Abel, A., «De l'alchimie arabe à l'alchimie occidentale», en *Convegno Internazionale Oriente e Occidente nel medioevo: Filosofia e Scienze*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, pp. 251-283. Nasr, S. H., «La tradition alchimique», en *Sciences et savoir en Islam*, Paris, Sindbad, 1979, pp. 266-322. E. Garin señala, al apuntar la influencia del *Picatrix* sobre algunos renacentistas, lo difícil que resulta exponer el desarrollo de la cultura «filosófica» de Occidente entre los siglos XII y XV si se excluyen ciertos temas acuciantes a través de los cuales se proponían no sólo algunas fórmulas de exorcismo, ciertas inovaciones demoniacas o alguna imagen de extraña belleza, sino también una concepción total del hombre y de sus relaciones con las cosas, en «Consideraciones sobre la magia», *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Ed. Taurus, 1981, p. 127.

<sup>28</sup> En notas a la traducción alemana de la obra, *passim*, y en *Der Islam*, 1965, pp. 228-231, en recensión a la edición y versión inglesa que D. M. Dunlop hizo de la obra de al-Fārābī: *Fuṣūl al-madānī. Aphorisms of the Statesman*, Cambridge, 1961.

<sup>29</sup> En su edición y traducción inglesa: *Al-Fārābī on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' āra' ahl al-madīna al-fāḍila*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 21, donde informa que en el *Picatrix* se encuentran casi literalmente las pp. 186:9-196:3 de su edición de esta obra.

<sup>30</sup> En la versión original el título es *al-Natīya al-ṣan'awiyya*, algo así como «El resultado artificial». Ed. cit. p. 85:4; trad. esp. p. 113, donde la cita parece más larga. En la versión alemana, p. 89, «Abhandlung über die Alchemie»; en nota 7 de esta misma página se señala la existencia de dos manuscritos de este texto alquímico en Leiden y Berlín. Sobre al-Fārābī alquimista, cf. Sezgin, O. c., vol. cit., pp. 288-289.



irrelevante: «Las cosas despreciables son causas de que se obtenga su grandeza.» Por esta razón no es éste el texto que nos interesa, puesto que, además, esta obra no ha tenido trascendencia filosófica. Lo que pretendo es recoger en toda su extensión aquellos textos pertenecientes a obras de al-Fārābī que pudieron ser conocidas en al-Andalus y que transmitieron su pensamiento, constituyéndose en fuentes de la filosofía andalusí del siglo siguiente.

El capítulo primero del libro primero comienza con un largo texto que está tomado literalmente de la obra titulada *Fuṣūl muntaza'a*<sup>31</sup>, no existiendo apenas variantes de importancia entre éste y la copia del *Gāyāt*. Doy a continuación mi versión del pasaje de al-Fārābī para poder ver su uso por el autor de la *Gāyāt al-ḥakīm*:

«La sabiduría es la ciencia de las causas remotas por las que tienen existencia todos los demás<sup>32</sup> seres y las causas próximas de las cosas que tienen causa; es decir, tenemos certeza<sup>33</sup> de la existencia de ellos y conocemos<sup>34</sup> qué son, cómo son y que, aunque sean muchas, se remontan gradualmente hasta un único Ser que es la causa de la existencia de estas cosas<sup>35</sup> remotas y de aquellas cosas próximas que están bajo ellas; que este Uno es el Primero verdadero<sup>36</sup> y su subsistencia no es por la existencia de otra cosa, sino que es suficiente por sí mismo, sin adquirir de otro la existencia<sup>37</sup>; que no puede ser cuerpo en absoluto

<sup>31</sup> *Fuṣūl muntaza'a* (Selected Aphorisms), Arabic Text, edited with an Introduction and Notes by F. M. Najjar, Beirut, Dar el-Mashreq Publishers, 1971, *faṣl* núm. 37, pp. 52:13-54:8. Esta obra ya había sido editada anteriormente, aunque de forma incompleta, con el título: *Fuṣūl al-madani* (Aphorisms of the Statesman), ed. with an English translation, introduction and notes by D. M. Dunlop, Cambridge, University Press, 1961, *faṣl* núm. 34, pp. 126-128. Corresponde al texto de GH, ed. cit., pp. 3:16-5:4; trad. cast. pp. 33-34. Señalado por Plessner en su recensión de la edición de Dunlop ya citada. Según el mismo Plessner, «Summary», en la traducción alemana, p. LX, y también en p. 4 de esta versión, nota 2, este texto es un eco de la doctrina metafísica expuesta en el libro *lḥṣā' al-'ulūm* de al-Fārābī: *El catálogo de las ciencias*, edición y traducción castellana por Ángel González Palencia, Madrid-Granada, Instituto Miguel Asín, 2.ª ed., 1953, pp. 88-91 del texto árabe, pp. 63-65 de la traducción española.

<sup>32</sup> En GH se suprime «todos los demás».

<sup>33</sup> En GH, «hay certeza», como en las variantes recogidas por Najjar en su edición del texto de al-Fārābī.

<sup>34</sup> Aquí y a lo largo de este texto, en GH, igual que en algunas variantes de la obra farabiana, se lee «conoce».

<sup>35</sup> Aquí y en la línea siguiente, en la edición de Dunlop, se lee «causas» (*al-asbāb*), en lugar de «cosas» (*al-aṣyā'*). El texto de GH confirma la lectura de «cosas».

<sup>36</sup> Traduzco así la expresión *bi-l-ḥaqīqa*. En GH y en las variantes de al-Fārābī se lee *fi l-ḥaqīqa*.

<sup>37</sup> GH añade: «y que no puede adquirir la existencia absolutamente de ningún otro», frase que también se halla en la ed. farabiana de Dunlop, p. 127:1.

ni estar en cuerpo; que su existencia es una existencia distinta, ajena a la existencia de los demás seres, no participando con ninguno<sup>38</sup> de ellos en significado alguno, sino que, al contrario, si participa, es sólo en cuanto al nombre, no en cuanto al significado comprendido de ese nombre; que no puede ser sino Uno solamente y que es el Uno en verdad y aquel que da a los restantes seres la unidad por la que llegamos a decir que cada ser es uno; que es la Verdad primera que da a los otros la verdadera realidad y es suficiente por su realidad, sin adquirir de otro la verdadera realidad; que no es posible imaginarse perfección más completa que la suya y mucho menos que exista, ni existencia más consumada que la suya, ni verdadera realidad más grande que la suya, ni unidad más acabada que la suya. (Por la sabiduría) conocemos, además, cómo los restantes seres adquieren de él la existencia, la verdadera realidad y la unidad<sup>39</sup>, qué parte de existencia, verdadera realidad y unidad tiene cada uno de ellos, y cómo las demás cosas adquieren de él el ser cosa<sup>40</sup>. Conocemos los grados de todos los seres: que entre ellos hay primero, intermedio y último; el último tiene causas, pero no es causa de nada bajo él; el intermedio tiene causa por encima de él<sup>41</sup> y es causa de cosas que están bajo él; el primero es causa de lo que está bajo él, pero no tiene otra<sup>42</sup> causa por encima de él. Conocemos además cómo el último se eleva hasta los intermedios, cómo los intermedios se elevan de uno a otro hasta llegar al primero<sup>43</sup>, y luego cómo se inicia el gobierno desde el Primero y se transmite a cada uno de los restantes seres<sup>44</sup> según un orden, hasta llegar a los últimos. Ésta es la verdadera sabiduría<sup>45</sup>.

El texto de la *Gāyāt al-ḥakīm* señala a continuación cómo es un deber la búsqueda de la sabiduría, porque «ilumina al intelecto y al alma con la luz bella y eterna», en textos que, según Plessner<sup>46</sup>, son

<sup>38</sup> GH y las variantes del texto farabiano leen «nada».

<sup>39</sup> En GH falta «unidad».

<sup>40</sup> El término árabe usado aquí es *ṣay'īyya*, abstracto formado sobre *ṣay'*, «cosa», que significa el estado de la cosa en tanto que tal, la «coseidad», cf. Goichon, A.-M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938, núm. 353, pp. 172-173. En GH y otras variantes del texto se lee «y cómo las restantes causas han adquirido de él la causalidad».

<sup>41</sup> En GH, «anterior a él».

<sup>42</sup> Falta en GH.

<sup>43</sup> En GH se lee toda esta frase así: «Conoce además cómo el último se eleva de uno a otro hasta llegar al primero.»

<sup>44</sup> En GH se lee «cómo se inicia el gobierno desde el primero y lo reciben los seres según un orden».

<sup>45</sup> Este *faṣl* de al-Fārābī quiere tratar de la virtud intelectual de la «sabiduría», *ḥikma*, *σοφία*, según es tratada por Aristóteles en *Et. Nic.*, VI, 7, donde la describe como «la excelencia de un arte» o como «el más perfecto de los modos de conocimiento». Sin embargo, aquí al-Fārābī introduce su propia consideración de la sabiduría, que ha de consistir en el conocimiento de todas las causas, por lo que incluye toda su metafísica teológica, en el sentido neoplatónico que adquiere en el filósofo árabe y que éste expone en la primera parte de sus conocidas obras *Madīna* y *Siyāsa*.

<sup>46</sup> «Summary» de la traducción alemana citada, p. LX.

un eco de las doctrinas neoplatónicas del Pseudo-Empédocles. Hay también una referencia al silogismo y a las premisas, que podrían estar tomadas de algunas de las obras de lógica escritas por al-Fārābī, pero, dada la vaguedad de estas frases, podrían pertenecer a cualquier texto divulgativo de la lógica, siendo muy difícil establecer su fuente de procedencia.

Hay que ir ahora al capítulo 5 del libro II de la *Gāya*<sup>47</sup> para hallar nuevos textos de al-Fārābī, esta vez tomados de su *Kitāb al-madīna al-fāḍila*. Pero ahora el autor no copia todo el pasaje literalmente, sino que resume o reproduce algunas frases tomadas de los capítulos 14 y 15 de la obra farabiana según la edición de R. Walzer<sup>48</sup>. Ofrezco a continuación, en columnas paralelas, los textos de al-Fārābī y de Abū Maslama:

*Madīna*

«Cuando las facultades sensible, apetitiva y racional han llegado a sus primeras perfecciones y no realizan sus operaciones, como sucede durante el sueño, entonces la facultad imaginativa queda a solas, sin ocuparse de las impresiones que le proporcionan una y otra vez los sentidos y sin tener que servir a las facultades racionales y apetitiva. Entonces se vuelve a aquellas impresiones de los sentidos que se han conservado y guardado en ella; actúa sobre ellos, componiendo unos con otros y separando unos de otros. Además de conservar las impresiones de los sensibles y de componer unas con otras, tiene una tercera operación, que es la imitación»<sup>49</sup>.

«Cuando esto sucede en las dos partes de su facultad racional, la teórica y la

*Gāya*

«La verdadera realidad de las visiones... consiste en abandonar el alma el uso de los sentidos y el uso del pensamiento; es decir, que la facultad imaginativa compone las impresiones de los sensibles que encuentra en ella y separa unas de otras, tiene una tercera operación, que es la imitación»<sup>50</sup>.

«Pero esto no se realiza sino en unos pocos hombres, a los que les llega la

<sup>47</sup> Ed. cit. pp. 83-85; trad. cast., pp. 111-113.

<sup>48</sup> Pp. 210-247; trad. esp. por Alonso, M., *La Ciudad Ideal*, Madrid, Ed. Tecnos, 1985, pp. 74-91.

<sup>49</sup> *Madīna*, ed. Walzer, p. 210:8-15.

<sup>50</sup> *GH*, ed. cit., p. 83:1-4. Sobre el término *muḥākāt*, «imitación», cf. el comentario de Walzer en su edición de *Madīna*, pp. 387, 414, 416 y 435.

práctica, y luego en su facultad imaginativa, entonces este hombre es quien recibe la revelación y Dios Altísimo le revela por medio del intelecto agente. Y lo que Dios Altísimo emana al intelecto agente es lo mismo que lo que emana del intelecto agente a su intelecto pasivo por medio de su intelecto adquirido, y luego a su facultad imaginativa. Por lo que emana de él a su intelecto pasivo será sabio, filósofo y prudente<sup>51</sup> de manera perfecta (con un intelecto en el que habrá cosas divinas); por lo que de él emana a la facultad imaginativa será profeta que avisará de lo futuro e informará de las cosas particulares que existen ahora (con un intelecto en el que habrá cosas divinas). Este hombre estará en el grado más alto de perfección de la humanidad y en el escalón más elevado de la felicidad»<sup>52</sup>.

Todavía hallamos en la *Gāya*<sup>54</sup> la siguiente frase de *Madīna*: «La felicidad es el bien buscado por razón de sí mismo; en ningún momento es buscado en modo alguno para alcanzar por medio de él otra cosa; tras ella no hay cosa más grande que el hombre pueda obtener»<sup>55</sup>. Y, a continuación de la cita del *Tratado de alquimia* que anteriormente he copiado, encontramos una nueva frase de *Madīna*: «Las acciones voluntarias que ayudan a alcanzar la felicidad son las acciones hermosas»<sup>56</sup>.

En el capítulo 11 del libro II volvemos a encontrar<sup>57</sup> dos textos farabianos pertenecientes a sus *Fuṣūl muntaza'a*. El primero es aquel en que da la definición de *dīhn*: «El entendimiento»<sup>58</sup> es la capacidad

revelación de manera perfecta, procedente del Primer Creador. El Creador les revela por medio del intelecto agente. Lo que de Dios Altísimo emana al intelecto agente es lo mismo que lo que del intelecto agente emana a su intelecto pasivo, y por medio de su intelecto adquirido a la facultad imaginativa. Por lo que de él emana a su intelecto pasivo será sabio y por lo que de él emana a su facultad imaginativa será profeta. Éste hombre está en el grado más alto de la humanidad y en el más elevado escalón de la felicidad»<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> El término que traduzco por «prudente» es *muta'aqqil*. En el *faṣl* núm. 33, p. 50, de la edición de Najjar, al-Fārābī señala como virtud de la parte práctica reflexiva la «prudencia», *ta'aqqul*, que parece traducir la *φρόνησις* aristotélica de la *Et. Nic.*

<sup>52</sup> *Madīna*, ed. cit., p. 244:7-16.

<sup>53</sup> *GH*, ed. cit., p. 84:9-15.

<sup>54</sup> Ed. cit., p. 85:2-3; versión cast. citada, p. 113, donde no está perfectamente traducido el texto, ya que se vierte por «verdad» el término «felicidad» (*sa'āda*).

<sup>55</sup> Ed. Walzer, p. 206:7-10. Trad. Alonso, p. 72.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 206:10-11; trad. Alonso, p. 72.

<sup>57</sup> *GH*, p. 125:9-11 y 15 respectivamente. Trad. esp. p. 154.

<sup>58</sup> Traduzco así el término árabe *dīhn*, que parece corresponder al término *δύναμις* de *Et. Nic.*, VI, 10, 1142b 34, aunque en la versión árabe de la obra aristotélica es

de encontrar el recto juicio respecto de aquellas opiniones difíciles<sup>59</sup> sobre las que se disputa y la facultad de revisarlo; es la excelencia en descubrir aquellas opiniones que son rectas; es una de las clases de la prudencia»<sup>60</sup>. El segundo es el *faṣl* núm. 50, en el que al-Fārābī define el término *dakā'*: «La agudeza mental<sup>61</sup> es la excelencia en intuir<sup>62</sup> algo con prontitud y sin tiempo, o en muy poco tiempo»<sup>63</sup>.

Finalmente hallamos el texto del capítulo 12 de *Madīna*<sup>64</sup> en que al-Fārābī estudia la facultad generativa y los órganos de reproducción, copiado casi enteramente por el autor de la *Gāya*<sup>65</sup>, y cuya traducción ofrezco a continuación, siguiendo la división en párrafos establecida por el editor del texto farabiano y señalando en nota las variantes encontradas en el texto del autor andalusí:

«§1. La facultad por la que se da la generación es doble<sup>66</sup>; una de ellas dispone<sup>67</sup> la materia de la que procede el animal que tiene esa facultad; la otra da la forma de esa especie de animal y mueve la materia hasta que esa forma se realice<sup>68</sup> en ella. La facultad que prepara<sup>69</sup> la materia es una facultad hembra y la que da la forma es una facultad macho. La hembra es hembra por la facultad por la que prepara la materia y el macho es macho por la facultad que da a esa materia la forma de aquella especie que tiene esa facultad.

§2. El órgano que sirve al corazón en dar la materia del animal<sup>70</sup> es el

vertido por *dakā'*: Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, recognovit, annutavit et prolegumenis instruxit A. Badawi, Kuwait, 1979, p. 224:3. Dunlop, en su versión inglesa del texto farabiano, lo traduce por «discernment». Sin embargo, el término árabe más usual para «discernimiento» es *tamyīz*, tal como es traducido el término *κρίσις* de *Et. Nic.*, VI, 11, 1143a 20, versión árabe citada, p. 224:21.

<sup>59</sup> En *GH* se lee «opuestas» y en la edición de Dunlop «usuales».

<sup>60</sup> *Fuṣūl*, ed. Najjar, *faṣl* núm. 44, pp. 58:13-59:2. Ed. Dunlop, *faṣl* núm. 40, p. 131:8-10. Cf. Aristóteles, *Et. Nic.*, VI, 10, 1142b 34-1143a 18, donde dice que entendimiento y prudencia no son lo mismo, aunque se aplica lo mismo que la prudencia, consistiendo en ejercitarse en la opinión al juzgar rectamente sobre cosas objeto de prudencia, cuando alguien habla acerca de ellas.

<sup>61</sup> Traduzco así el término *dakā'*, que había sido enumerado en el *faṣl* núm. 8, p. 30:4, como una de las virtudes de la parte racional del alma.

<sup>62</sup> En *GH*, como en una variante del texto de al-Fārābī, se lee *hiss*, «sensación, percepción», en lugar de *ḥads*, «intuición».

<sup>63</sup> Ed. Najjar, p. 61:5-6; ed. Dunlop, *faṣl* núm. 46, p. 133:5-6.

<sup>64</sup> Ed. Walzer, pp. 186:9-190:12 y 192:10-196:3; trad. Alonso, pp. 64-65 y 66-67.

<sup>65</sup> Ed. cit., pp. 337:19-339:10 y 339:11-340:12; trad. esp. pp. 371-374.

<sup>66</sup> En *GH*: «Los miembros con que se realiza la generación son dos.»

<sup>67</sup> En *GH*, «da».

<sup>68</sup> En *GH*, «se perfeccione».

<sup>69</sup> En *GH*, «da».

<sup>70</sup> En *GH*, «en preparar la materia en la hembra».

útero, y el que le sirve en dar la forma es, en el caso del hombre<sup>71</sup>, el órgano que genera el semen. Cuando el semen llega al útero de la hembra<sup>72</sup> y encuentra allí sangre que el útero ha preparado para recibir la forma del hombre, el semen da a esa sangre una facultad por la que se mueve hasta que de esa sangre se van formando los órganos del hombre, la forma de cada órgano y, en suma, la forma del hombre. La sangre así dispuesta en el útero es la materia del hombre y el semen es el motor de esa materia hasta que se realiza en ella la forma; la posición del semen respecto de la sangre preparada en el útero es como la posición del cuajo por el que se cuaja la leche: así como el cuajo es el agente del cuajarse la leche y no es parte de lo cuajado ni materia, igualmente el semen no es parte de lo cuajado en el útero ni materia; el embrión se genera del semen como la leche cuajada se genera del cuajo, y se genera de la sangre del útero como la leche cuajada se genera de la leche fresca<sup>73</sup> y la marmitta del cobre.

§3. Lo que genera el semen en el hombre son los vasos en que se halla el semen: son las venas que hay bajo la piel del pubis y a las que cierta ayuda le prestan en ello los testículos. Estas venas llegan hasta el conducto que hay en el pene y <el semen> fluye desde esas venas hasta el conducto del pene y pasa por ese conducto hasta derramarse en el útero y dar la sangre en la que hay el principio de una facultad<sup>74</sup> por la que cambia hasta que aparecen los órganos, la forma de cada órgano y, en suma, la forma del cuerpo<sup>75</sup>.

§4. El semen es el instrumento del macho. Hay instrumentos unidos y separados. Como éstos son los instrumentos del médico: la mano es un instrumento con el que el médico trabaja; el bisturí es también un instrumento suyo con el que trabaja; el medicamento es igualmente un instrumento suyo con el que trabaja; pero el medicamento es un instrumento separado<sup>76</sup> y sólo se une al médico cuando lo hace y lo prepara, dándole la facultad de mover el cuerpo del enfermo hacia la salud. Cuando <el medicamento> ha alcanzado esa facultad, <el médico> lo introduce en el interior del cuerpo<sup>77</sup> del enfermo, por ejemplo<sup>78</sup>, y su cuerpo se mueve hacia la salud, mientras que el médico que lo ha introducido puede estar ausente<sup>79</sup> o muerto; así es el caso del semen. El bisturí es un instrumento que no realiza su función a no ser estando unido al médico que lo utiliza; la mano le está aún más unida que el bisturí. El medicamento, en cambio, actúa con la facultad que tiene en sí, sin que el médico esté unido a él; así es el semen: es un instrumento separado de la facultad

<sup>71</sup> Suprimido este ejemplo en *GH*.

<sup>72</sup> Falta en *GH*.

<sup>73</sup> En *GH* falta «como la leche cuajada se genera de la leche fresca».

<sup>74</sup> En *GH*, «un principio y una facultad».

<sup>75</sup> En *GH*: «aparecen los órganos y sus formas».

<sup>76</sup> En *GH* todo este pasaje se lee así: «Hay instrumentos separados y unidos. Por ejemplo, el médico; la mano es instrumento con el que el médico trabaja, como el bisturí: son unidos; el medicamento es un instrumento separado.»

<sup>77</sup> Falta en *GH*.

<sup>78</sup> En *GH*, «entonces».

<sup>79</sup> En *GH*, «vivo».

procreadora del macho<sup>80</sup>. Los vasos del semen y los testículos son instrumento de la generación unidos al cuerpo<sup>81</sup>...

§6. Estas dos facultades, la masculina y la femenina, se hallan separadas en el hombre en dos individuos<sup>82</sup>; en cambio, en la mayoría de las plantas estas dos<sup>83</sup> se encuentran completamente unidas en un solo individuo, como tantas plantas que se generan de semillas: la planta da la materia<sup>84</sup> y da además<sup>85</sup> una facultad por la que se mueve hacia la forma. En la semilla hay una disposición para recibir la forma y una facultad por la que se mueve hacia la forma<sup>86</sup>; lo que le da la disposición para recibir la forma es la facultad femenina y lo que le da un principio por el que se mueve hacia la forma es la facultad masculina. Entre los animales también se dan semejantes a esto; también hay entre ellos unos cuya facultad femenina es perfecta, a la que se suma una cierta facultad masculina imperfecta que realiza su función sólo hasta cierta medida y luego se debilita, necesitando de una cierta ayuda exterior, como los que ponen huevos al aire y como muchas clases de peces, que ponen huevos y luego los esparcen y cuyo macho los sigue y los rocía con una humedad: de todo huevo que ha sido alcanzado por esa humedad nace un animal, pero el que no ha sido alcanzado se corrompe.

§7. El hombre no es así; antes al contrario, en él estas dos facultades están separadas en dos individuos; cada uno de ellos tiene órganos que le son propios, que son los órganos ya conocidos, pero los demás órganos son comunes en ellos, como son comunes en todas las facultades del alma, excepto estas dos<sup>87</sup>. Algunos de los órganos que tienen en común son más calientes en el macho, y de aquellos cuya función es el movimiento o el impartir movimiento son también más vigorosos en mover o en impartir movimiento en el macho. De las afecciones del alma, aquellas que tienden a la fuerza, como la ira y la dureza<sup>88</sup>, son más débiles en la hembra y más fuertes en el macho, mientras que las afecciones que tienden a la debilidad, como la piedad y la compasión<sup>89</sup>, son más fuertes en la hembra<sup>90</sup>. Sin embargo, puede haber hombres varones en los que se encuentren afecciones semejantes a las que se dan en las hembras y

<sup>80</sup> En GH, «separado del macho y de la facultad procreadora, como está separado el medicamento».

<sup>81</sup> GH añade: «cómo está unida la mano del médico». Desde aquí, p. 190:12 de *Madīna* y hasta la p. 192:10 falta en GH, aunque Walzer en nota señale que las líneas 2 y ss. de esta p. 192 se hallan en *Picatrix*, p. 339.

<sup>82</sup> En GH se lee: «La <facultad> masculina se encuentra en los animales en un individuo y la femenina en otro individuo».

<sup>83</sup> En GH: «En las plantas, la <facultad> masculina y la femenina.»

<sup>84</sup> En GH y en algunas variantes del texto de al-Fārābī se añade: «que es la semilla».

<sup>85</sup> GH añade: «la susceptibilidad de la forma y una facultad».

<sup>86</sup> Esta frase falta en GH.

<sup>87</sup> GH añade: «es decir, el útero y los testículos».

<sup>88</sup> En GH, «soberbia».

<sup>89</sup> GH añade: «y la benevolencia».

<sup>90</sup> GH añade: «y más débiles en el macho».

hembras en las que se encuentren afecciones semejantes a las que se dan en el varón. Por este motivo hay divergencia entre el varón y la hembra en el ser humano.»

Dos son, pues, las obras de al-Fārābī ampliamente utilizadas por Abū Maslama al componer la *Gāyat al-ḥakīm*: se trata de los *Fuṣūl muntaza'a* y del *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*. Sólo esta última es citada por Šā'id al-Andalusī en la noticia sobre al-Fārābī a que me he referido anteriormente en la nota 2. Pero el uso de distintas partes de los *Fuṣūl* parece indicar que esta obra también se conocía ya en al-Andalus. Creo, por consiguiente, que los andalusíes estaban familiarizados con las principales doctrinas del filósofo oriental al comenzar la segunda mitad del siglo V/XI. Y si esto es cierto, sus doctrinas y obras pudieron comenzar a introducirse en al-Andalus con anterioridad, quizá a fines del siglo anterior o durante la primera mitad de este siglo, como ya señalé en el artículo al que me referí al comienzo de este trabajo. Es menester, sin embargo, llevar a cabo una lectura más minuciosa de obras escritas durante la primera mitad del siglo V/XI para poder confirmar con exactitud esta hipótesis que avanzo.

## RESUMEN

El conocimiento que de al-Fārābī se tuvo en al-Andalus parece haberse iniciado en la segunda mitad del siglo XI. Sin embargo, el hecho de que algunas doctrinas suyas pudieran haber sido conocidas con anterioridad plantea la cuestión de si sus obras estaban disponibles en al-Andalus durante la primera mitad de ese siglo. La presencia de algunos textos suyos en la *Gāyat al-ḥakīm* de Abū Maslama al-Ma'yriḥī parece confirmar esta hipótesis.

## ABSTRACT

The knowledge of al-Fārābī in al-Andalus is dated in the second half of the 11th century. However, inasmuch as some doctrines of the oriental philosopher seem to have been known before, it raises the question whether his books were available in al-Andalus in the first half of that century. The use of Fārābī's texts by Abū Maslama al-Ma'yriḥī in his book intitled *Gāyat al-ḥakīm* seems to corroborate that assumption.